Bastos, Maria Rosário (1999) - Um caminho de mudança. Subsídios para o estudo da reforma dos crúzios em Portugal. Discursos: língua, cultura e sociedade, 3(1):91-107

Um Caminho de Mudança

Subsídios para o estudo da reforma dos crúzios em Portugal

Maria Rosário Bastos

Introdução

Sendo o tema em debate o da «Identidade e Regioes» pode parecer algo descontextualizado vir aqui abordar a questao da reforma de uma ordem monástica em Portugal. No entanto, se nos detivermos um pouco na análise do monacato em geral, e do português em particular, depressa compreendemos que muito cedo os mosteiros se apresentaram como focos de uma tripla identidade. Identidade subjacente, desde logo, à adopçao de uma determinada observância (beneditina, agostinha, franciscana, dominicana, etc.); identidade que conferiram à zona onde estavam inseridos ou pela qual estenderam o seu domínio e influência; e, por último, contribuindo para o reforço ou aquisiçao de uma unidade nacional, as comunidades monásticas também tomaram parte na construçao do reino.

Por outro lado, a questao da reforma das ordens, sendo um desiderato supranacional, acabou por apresentar *facies* distintos consoante os países e, dentro destes, consoante a regra canónica a que se tentava impôr. Temos, assim, a identidade reformadora a braços com os particularismos regionais e outros resultantes da observância dos diferentes cenóbios.

No vertente caso, vamos abordar tao só os agostinhos portugueses ou crúzios, como devem ser chamados com maior propriedade mercê da designaçao da sua «casa-mae», a saber, Santa Cruz de Coimbra. Trata-se de um trabalho algo complexo porquanto so agora começam a surgir estudos sobre as caracteristicas desta Ordem em Portugal e, mesmo assim, sem a sistematizaçao temática e cronológica que já podemos encontrar para os beneditinos ou para os reformados cistercienses.

A implantação dos cónegos regrantes de Santo Agostinho em Portugal

Como refere Fortunato de Almeida -*Cedo se divulgou em Portugal o instituto dos cónegos regrantes de Santo Agostinho, (...) adoptado pelos cabidos das catedrais, enquanto conservaram a vida comum, e igualmente o foi por diversas casas religiosas que seguiam regras dos antigos padres*-[1]. Absolutamente fundamental para a divulgação deste instituto foi a fundação do mosteiro de Santa Cruz, no ano de 1131, em Coimbra, com o beneplácito de D. Afonso Henriques. Foram os principais mentores desta Congregação três cónegos do cabido conimbricense: o arcediago D. Telo, o mestre-escola D. João e o prior D. Miguel, que tinham o fito de conservarem no novo cenóbio a regra que tinham professado na sua sé[2]. Mas que regra era esta? Como é sabido, são muitas as questões que se colocam em torno do entendimento do que seja a regra de Santo Agostinho, uma vez que esta se revelou não única mas tripla, com a apresentação das:

- *Regula Tercia* e da *Carta 211* ou *Regula Secunda* (esta última dirigida a monjas e cujo conteúdo é uma versão feminina da *Regula Tercia*);
- *De opere monachorum* (dirigido a cenobitas);
- *Regula Prima* ou *Consensoris Monachorum* (que estudos recentes vieram revelar nem ser augustiniana nem verdadeiramente uma regra, mas ter uma afinidade com o *Pactum* que vigorou a partir do século VII na Galiza e se encontrar por vezes associada à *Regula Communis*, de inspiração frutuosiana, a *Regula Isidori*, etc.)[3].

Santa Cruz teria seguido as linhas do mosteiro de S. Rufo de Avinhão, na Provença, adoptando a *Regula Tercia*, pelo que o costumeiro crúzio trancreve passagens da mesma. Assim, a constituição da regra de Santa Cruz inscreveu-se no movimento reformador mais tradicional da *ordo antiquus*, que assentava nos *antiquorum Patrum mores* ou *Instituta Patrum* e na chamada *Regra de Aix*, por oposição a *ordo novus* que caracterizou a reforma iniciada nos alvores do séc. XII[4]. No que concerne à vida em comum, apontava a regra de Aix para a comunhão de claustro, refeitório e dormitório, assumpção da humildade e castidade, reconhecendo todavia o direito à posse de habitação particular, situada nas imediações do claustro, bem como o direito à posse de bens pessoais, advertindo unicamente para a necessidade da partilha dos rendimentos provenientes do múnus pastoral[5]. Em Portugal, verificar-se-iam amputações relativamente ao propósito de serem consentidos peculios individuais[6]. Como quer que seja, foi da adopção da regra de Aix por S. Rufo e, a partir deste, por Santa Cruz, que se desenvolveu um dos mais importantes institutos canónicos portugueses.

Nao é de substimar o facto de Santa Cruz ter surgido numa altura em que, por um lado, o monaquismo de tradicao visigótica apresentava evidentes sinais de decadência e, por outro, esta nova observância constituia uma alternativa a Cluny[7]. Desta forma se explica a rápida expansao dos agostinhos em Portugal: a Norte ocupando mosteiros preexistentes, completamente desajustados da nova realidade do séc. XII, os quais tendiam a desaparecer nao fosse o entusiasmo pela nova corrente monastica e a protecçao manifestada pelas famílias patronais (normalmente da baixa e média nobreza); a Sul, viria a ser determinante a implantaçao dos agostinhos no mosteiro de S. Vicente de Fora, logo após a conquista de Lisboa[8].

O estado dos mosteiros em finais da Idade Média

É por demais conhecida a crise religiosa que marcou a Europa nos finais da Idade Média e início da Época Moderna. Portugal nao fugiu a este panorama sombrio e a clerezia coeva, fosse ela secular ou regular, pautou-se pelo ambiente de depravaçao que marcou indelevelmente este período. Usando as palavras de Silva Dias refira-se que *«Os primordios do século XV inauguraram uma época de decadência das ordens monásticas e mendicantes, que só tarde veio a suspender-se, já com danos irreparáveis. O relaxamento da disciplina monástica, sobretudo nos institutos que seguiam as regras de S. Bento e Santo Agostinho, parece na verdade incontestável»*[9]. Acrescenta este autor que *«O excessso de mosteiros devia tornar difícil a sua disciplina, e a autonomia de muitos deles complicava mais ainda a sua correicao»*[10]. Passemos a catologar, ainda que sumariamente, os principais vícios de que enfermavam os monges portugueses na época pré-tridentina.

À conturbada situaçao socio-económica decorrente da crise do sistema senhorial, vieram juntar-se uma sucessao de maus anos agrícolas, a incursao da famigerada peste negra no território nacional, as guerras fernandinas, a crise dinástica de 1383-85 e, por último, mas nao menos relevante, a eclosao do Grande Cisma do Ocidente que fragilizando ainda mais uma Igreja já de si enfraquecida e colocando em confronto um Norte romano e um Sul avignonês[11], permitiu uma intromissao do braço laico nos negócios espirituais e nas próprias comunidades religiosas. A indisciplina dos cenóbios manifestava-se no desleixo verificado no cumprimento do ofício divino e da regra. Neste aspecto, nao só se negligenciava sobremaneira a execuçao das obrigações pastorais como se chegou ao ponto dos monges conhecerem mal ou desconhecerem por completo a regra na qual professaram. Em 1528, dos treze mosteiros visitados na comarca de Entre-Douro-e-Lima pelo licenciado Baltasar Alvares, desembargador do arcebispo de Braga

D. Diogo de Sousa e seu visitador, sete apresentam carências tais que levaram o visitador a ordenar que os frades se deviam reunir em cabido para rezarem a *preciosa* ou a *salva*, a que se seguiria a leitura de um capítulo das respectivas regras[12]. Esta directiva coloca-nos a questão de saber qual o nível de instrução exigido aos monges. Parece que a "bitola" não estaria muito alta uma vez que, na já citada visitação de 1528 e para os mosteiros de Freixo, Mancelos e Santa Maria de Oliveira (todos cruzios), se mandou traduzir a regra de Santo Agostinho para vernáculo para que os monges a pudessem compreender e, obviamente, respeitar[13]. Contudo, à incuria canónica e ignorância crassa juntavam-se o absentismo, a cupidez, a simonia e o nicolaísmo, levando a que o interior dos mosteiros apresentasse vivências em nada consentâneas com a de locais destinados ao trabalho, piedade e oração. Os cronistas das ordens, e variadíssimos autores na sua senda, viram na figura dos comendatários os autores do "golpe de misericórdia" no processo de agonia das casas religiosas. Canonicamente a *comenda* vinha já dos séculos VII e VIII, designando a entrega de bens a pessoas para os administrar e usufrir. Aplicou-se originariamente nas dioceses ou *sedes vacantes* para, no século XII, se extrapolar aos benefícios de mosteiros e igrejas paroquiais. Aquando do grande Cisma do Ocidente (1374-1418), a comenda passou a ser prática corrente por parte do papado, por forma a recompensar os partidários de Roma ou de Avinhão. Profundamente arreigada na prática jurídico-política da Igreja, nem os concílios de Constança (1414-18), Basileia (1433), Latrão (1512) ou Trento (1545-1563) conseguiram disciplinar os abusos decorrentes desta prática[14]. Sendo os comendatários, por definição, pessoas que pela sua condição não podiam aceder naturalmente ao usufruto deste benefício, este era-lhes concedido em ordem à sua promoção sócio-económica, negligenciando-se, a mais das vezes, o interesse do objecto encomendado. Pela comenda, os bens e provimentos da mesa abacial eram entregues a um abade titular *«extra regime»*, de nomeação pontifícia ou apresentação régia, o que se tornou frequente depois da concordata estabelecida entre D. Afonso V e o clero, a qual consagrava a intervenção secular na eleição dos superiores das casas religiosas[15]. A este propósito veja-se, por todos, o que refere Fortunato de Almeida quando salienta: *«Uma das causas mais activas da ruína dos bens eclesiásticos foi a instituição das comendas, conferindo-se benefícios a pessoas que pela sua condição não podiam possuí-los por título legítimo. O agraciado ficava senhor e administrador dos bens do benefício, recebendo todas as vantagens pessoais próprias do verdadeiro beneficiado (...). Deste modo tornou-se possível não só a acumulação de muitos benefícios mas até de benefícios incompatíveis; e violou-se o princípio formulado na máxima – Saecularia saecularibus, regularia regularibus – – que reservava para o clero secular os benefícios seculares, e para os religiosos regulares os benefícios das ordens respectivas. Os bens monásticos tornaram-se presa fácil não só de clérigos seculares, mas até de leigos, que, de mais a mais, pela*

ficçao da comenda, eram uns e outros dispensados de residir no mosteiro e de observar a ordem cujos benefícios possuiam"[16].

A situaçao vivida era portanto calamitosa. Afectava nao só o clero, regular e secular, como toda a comunidade de fiéis, cuja cura das almas estava a cargo daqueles. A turbulência económica e social era agravada pela crise da espiritualidade. Havia, assim, que sanar as consciências e, por que nao afirmá-lo, as finanças. Era imperioso formar novos cristaos, ou melhor, reformar, tentando readquirir a pureza inicial.

A reforma

Os ventos de mudança emanados dos preceitos de Trento tinham sido precedidos de algumas tentativas reformistas verificadas em Portugal, nao só a nível diocesano como também no que às ordens religiosas diz respeito[17]. Assim, na arquidiocese de Braga, sobretudo desde D. Jorge da Costa (1486-1501) até D. Frei Baltazar Limpo (1550-1558), os arcebispos chamaram a si a delicada e árdua tarefa de depuraçao e moralizaçao de leigos e religiosos, fazendo a apologia do *«clérigo culto, virtuoso e de vida exemplar para todos, mas simultaneamente segregado do meio dos homens»*[18]. Nesse sentido, D. Jorge da Costa ordenou a edição de livros litúrgicos e didácticos; D. Diogo de Sousa (1505-1532) fundou os Estudos Públicos, o Colégio de S. Paulo e mandou, pela primeira vez, que se imprimissem as *Constituiçoes Diocesanas* (1505); o cardeal infante D. Henrique (1533-1540) começou a disciplinar a Colegiada de Guimaraes com a projecçao do Colégio de S. Paulo, elaborou novas *Constituiçoes* (1538) e tornou os registos paroquiais obrigatórios; finalmente, D. Frei Baltasar Limpo, o único bispo português que participara na primeira fase do concílio de Trento (1545-47) veio culminar o espírito de pré-reforma potenciado por D. Jorge da Costa[19].

Nas ordens monásticas a Reforma Católica remontava já aos finais da Idade Média, assumindo os nossos monarcas, com o óbvio aval de Roma, a missao de pôr cobro ao evidente descalabro que caracterizava os cenóbios portugueses de entao. Papel relevante tiveram os jerónimos e os loios (ou cónegos azuis) que almejavam reformar o monaquismo a partir do seu interior. Dos primeiros, retirados em ermos por força da sua regra, saíram muitos reformadores. Os loios, provenientes sobretudo do clero secular, conheciam bem os vícios da sociedade temporal e, despojando-se de honras e riquezas, ficaram na História pela participaçao na reforma de certos institutos[20]. Este movimento contemplou a criaçao das chamadas congregaçoes religiosas que tao importante papel tiveram na renovaçao das Ordens. Assim foi para os beneditinos[21] e cistercienses[22]. O mesmo se passou com os crúzios.

Em 1527, D. Joao III visitou Coimbra e, ao deslocar-se a Santa Cruz, teria ficado impressionado pelo contraste verificado entre o esplendor material e a desordem da vida espiritual e moral dos seus membros[24]. Nesse mesmo ano, o monarca obteve do Papa Clemente VII bulas para iniciar a reforma de Santa Cruz de Coimbra[25]. Nao obstante a reserva dos cónegos de Santa Cruz, o rei recorreu a outra Ordem para indigitar o Reformador dos cruzios. A escolha recaiu sobre um frade de S. Jerónimo, de seu nome Frei Bras de Barros, mais conhecido por Frei Brás de Braga dada a sua proveniência desta cidade minhota. Este jerónimo terá privado com o monarca durante a infância de ambos, tendo, já adulto, professado no mosteiro de Penha Longa. Incorporado neste cenóbio, foi estudar teologia para a prestigiada universidade de Lovaina (entre 1517-1525). Uma vez regressado, destacou-se pelo brilhantismo intelectual e, em 1527, era já prior do mosteiro a que pertencia. Foi exactamente nesta altura que D. Joao III o indigitou para iniciar a reforma em Santa Cruz, coadjuvado por Frei António de Lisboa e Frei Jorge de Évora, também eles da Ordem hieronimita. Frei Brás de Braga fez assentar a reforma espiritual cruzia em três grandes pilares: recolhimento, silêncio e clausura[26]. Frei Brás manter-se-ia como reformador entre 1527 e 1554, data em que foi destituído pelo rei[27]. Neste período, teve ainda tempo para lançar as bases da futura Congregaçao dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho em Portugal porquanto, em 1538, Paulo III emitiu um breve que ordenava nao só a reforma de S. Vicente de Fora como a sua uniao ao mosteiro coninbricense. Isto mesmo foi confirmado por novo breve do Papa Paulo III, datado de 1539, no qual se estipulava que o priorado perpétuo vigente em Santa Cruz passasse a trienal «*e o Prior fosse eleito por votos secretos dos Conegos do Convento, é que o mesmo fosse nos mosteiros da Ordem, os quais assim como se fossem reformando, Se fossem unindo em huma Congregaçao, cujo Geral fosse o Prior triennal deste real mosteiro de Santa Crus de Coimbra*»[27]. Nesse mesmo ano chegou outro breve para a uniao e reforma do mosteiro de S. Salvador de Grijó[28]. Reformados os três principais mosteiros agostinhos, reuniu em Santa Cruz o designado *capitulo da vizitaçao* (1539), onde se assumiu que as leis e constituições que o padre reformador apostólico tinha ordenado para Santa Cruz deveriam vigorar em toda a Congregaçao, «*ainda que pelo discurso do tempo se vierão a emendar, mudar, é refformar*»[29]. Ficava cada um dos mosteiros com seu prior trienal, embora todos subordinados ao de Santa Cruz que funcionava como prior geral.

Data de 1554 a uniao à Congregaçao do mosteiro de S. Salvador da Serra (Pilar) e do Colégio de Santo Agostinho, a funcionar em Santa Cruz[30]. Juntaram-se-lhe, em 1567, os mosteiros de Moreira, Landim, Refojos de Lima e S. Jorge[31]. Finalmente, no ano de 1594, o Papa Clemente VIII emitiu a letra de união e "reformação" dos ultimos dez mosteiros de cónegos regrantes portugueses, nomeadamente, S. Pedro de Folques, S. Salvador de Paderne, S. Martinho de Caramos, Santa Maria de

Vila Boa, Santo Estevao de Vilela, Santa Maria de Oliveira, S. Simão da Junqueira, Santa Maria de Muia, S. Miguel de Vilarinho e S. Martinho de Crasto[12]. Destes, os quatro primeiros mantiveram-se priorados, embora agora trienais, segundo os ditames da reforma, enquanto os restantes seis passaram a presidências.

Qual a lógica subjacente à designaçao do responsável pelo cenobio reformado? Socorramo-nos das palavras do Cronista de Santa Cruz, quando afirma «*No Capitulo geral deste anno, 1602 = se ordenou que os mosteiros piquenos nao tenham Priores, sejao prezidencias*»[13]. Ficamos assim a saber que o critério utilizado foi o da dimensao dos mosteiros. No entanto, que entender por «*mosteiros piquenos*»? Aqueles que albergavam poucos frades? Os que apresentavam rendas menores? Ou, tao só, os que tinham um edifício mais "acanhado"? Provalvelmente a resposta resultará da associaçao de todas estas caracteristicas, uma vez que um mosteiro pequeno albergava um menor número de monges e teria uma receita financeira à sua escala. De igual forma se poderá deduzir que o ritmo de anexaçao e "reformaçao" dos cenóbios crúzios em Portugal esteve directamente ligado à dimensao e, concomitantemente, à importância dos mesmos: primeiro Santa Cruz, depois S. Vicente de Lisboa, seguido de Grijó, S. Salvador da Serra e o Colégio de Santo Agostinho, a que se foram juntando as casas religiosas mais pequenas situadas nas dioceses do Porto e de Braga. Como quer que fosse, o facto é que nos inícios da *Centúria de Seiscentos* todos os mosteiros crúzios portugueses se encontravam já anexos à Congregação e em processo de reforma.

Já vimos como uma das preocupaçoes, se nao a principal preocupaçao, dos reformadores era a moralizaçao da vida cenobítica. Neste intuito, procurou-se restringir as saídas dos mosteiros, bem assim como o contacto com a vida secular, pretendendo-se acabar com a casta dos designados *monges vagabundos*, ou seja, dos religiosos que recorrentemente se ausentavam das suas casas sem apresentarem motivos válidos para as suas deslocaçoes e sem prestarem contas a ninguém. Para obviar a esse flagelo surgiram as normas «*Da clausura e em que cazos podem os conegos sahir fora do mosteiro*». Trata-se de um fragmento da *constituiçao* da Congregaçao dos conegos regulares, guardado no Arquivo Distrital de Braga e, possivelmente, datado do século XVII[14]. Começa logo por se salientar «*Como a principal obrigaçao dos religiosos seja tratar acerca da contemplaçao das obras divinas e continuaçao e serviço dos officios divinos, por isso a estas couzas se de grande empedimento o andar fora dos mosteiros em negocios e cuidados seculares intrometidos*»[15].

Ora, uma vez que o exemplo deve partir dos superiores, estipula-se, em primeiro lugar, as circunstâncias e condiçoes em que era autorizada a saída dos priores durante o tempo de seus oficios. Deste modo, os superintendentes dos mosteiros só se podiam ausentar das suas casas por quatro razões concretas:

1) por mandado do Papa, do Prior Geral da Congregação, ou quando tivessem que participar em capítulos gerais;
2) quando fossem reformar ou visitar algum mosteiro da Congregação ou visitar igrejas que pertencecem à visitação dos seus mosteiros (neste último caso não deviam fazer-se acompanhar de cónegos naturais dos lugares onde se situavam as igrejas a visitar);
3) quando fossem chamados pelo rei, rainha, príncipe e infantes, vice-rei, legado e colector ou, ainda, quando fossem retribuir a visita do bispo da diocese, prelados maiores ou pessoas muito importantes;
4) quando os negócios dos seus mosteiros ou de qualquer outro mosteiro da Congregação a isso obrigassem.

Nos três primeiros casos o(s) prior(es) podia(am) escolher os cónegos que o acompanhariam, desde que estes não excedessem o número de três. Na quarta e última causa assinalada, o cónego ou cónegos que sairiam com o prior tinham de obter a autorização dos conciliários.

Já quanto aos demais cónegos estes só poderiam ausentar-se das suas casas:

1) quando fossem mandados a algum mosteiro da Congregação para participarem em capítulos gerais, ou para aí fossem enviados pelo prior geral como penitentes ou como tutelares de um dado ofício (se, uma vez terminado o desempenho do dito ofício, quisessem permanecer no mosteiro para onde se tinham deslocado pode-lo-iam fazer, muito embora ficassem privados da participação em eleições ou quaisquer actos capitulares desse cenóbio);
2) quando eram transferidos para outros mosteiros por mandado do prior geral ou dos visitadores de Santa Cruz, situação que visava o castigo de um cónego infractor ou «*evitar a Igreja grande escandalo*»[36];
3) quando eram mandados pelo prior e conciliários a fazer algum obséquio ou serviço do rei ou do reino, por breve tempo. No entanto, se este obséquio ou serviço implicasse a saída do reino, teriam de ter licença do convento, bem como o expresso consentimento do prior geral, a requerimento do rei, e sempre por breve tempo;
4) quando por razões de instrução ou doença eram mandados para as quintas e herdades dos mosteiros ou para outros mosteiros que não os seus;
5) finalmente, estavam autorizados a visitarem pai ou mãe que sofressem de «*doença perigoza e que pareça ser ultima não morando de sorte tão longe que seja necessario fora do mosteiro dormir mais de huã noute. Mas se os tais conegos forem dos novos que andão na escola nem huã noute fora do mosteiro poderão ficar*»[37]. Poderiam, também, visitar parentes próximos cuja jornada não fosse superior a uma ou duas léguas e que não fossem freiras pois com estas era proibido qualquer contacto pessoal ou escrito.

Nas suas saídas, os cónegos deveriam sempre levar consigo um companheiro, no mínimo. Além disso, tanto na partida como na chegada deveriam, uma vez feita a oração, ir pedir a benção ao prior. Por último, assinala-se que as jornadas dos religiosos não deviam impedi-los de receberem e ministrarem os sacramentos. No caso particular da confissão, deviam fazê-la preferencialmente a regulares da mesma ordem, a outros monges professos e, só em último recurso, a clérigos seculares.

Do exposto parece ficar clara a preocupação em regulamentar meticulosamente o contacto dos professos com a sociedade temporal, a que acresce um evidente cuidado na revalorização do papel e autoridade das hierarquias monacais, elas próprias sujeitas a critérios de actuação muito definidos. Foi o apertar da malha disciplinar depois de um longo período de excessos e devaneios. Obviamente que a contestação não se fez esperar e alguns cónegos acabaram por abandonar os mosteiros, ou foram mesmo expulsos por irreformáveis[38]. Não obstante, o processo reformista seguiu o seu curso de forma persistente e aturada, particularmente no caso dos cónegos regrantes de Santo Agostinho pois prolongou-se até ao séc. XVIII. Data exactamente do primeiro quartel desta centúria uma feroz reacção crúzia aos ímpetos reformistas, a qual se apresenta eivada de uma ira incontida que a frontalidade da escrita em nada dissimulara.

Reacção à reforma crúzia

Através da cópia de duas cartas «*que se escreverão ao Mui Reverendissimo Padre Frei Gaspar da Encarnação quando comesou a fazer a reforma em Santa Cruz*»[39], podemos ter uma ideia da tensão provocada pela já longa reforma da Congregação.

Através de uma crítica interna da segunda carta conseguimos datar os documentos, porquanto se refere que Frei Gaspar da Encarnação «*nestes dois annos ainda nao fes couza que tivesse substancia*»[40]; ora, é sabido que o dito Frei Gaspar foi reformador da Congregação entre 1723 e 1752, ano em que faleceu[41]; logo estas missivas remontam a 1725.

Já no que respeita à autoria dos documentos nada podemos avançar com segurança. As cartas não se encontram assinadas, o que não nos surpreende dada a forma acusatória como foram escritas. Assim, não podemos afirmar se teriam sido da responsabilidade de uma só pessoa ou feitas «*pelos religiosos do dito convento*» como se pretende no supracitado título da cópia. Uma coisa é certa, o teor do discurso mais faz lembrar um «manifesto» e, daí, não nos repugna aceitar que os textos tenham sido congeminados corporativamente, muito embora a sua redacção ficasse a cargo de um único monge de escrita mais habilidosa.

Passemos então à análise dos manuscritos recorrendo, o mais possível, à citação dos mesmos tentando diminuir deste modo os riscos de desvirtuar os argumentos apresentados. Depois de uma alusão bíblica na qual o autor se compara a David a lutar com o gigante, justifica-se esta primeira carta ao reformador da ordem dizendo: «*Nem sempre a humildade religioza pode conter-se nos limites do sofrimento; que quando sao exorbitantes as violencias, seria discredito da sensibilidade o sepultar no silencio os justificados motivos dados* [...]. *Pelo que Reverendos Padres cançada a paciencia de tolerar os decretos de hum Reformador, e de hum Geral, ambos inimigos declarados da nossa Congregação me resolvi offerecer-lhe aos olhos de Nosso Veneravel Padre Prior este suspiro da minha magoa* [...]; *mas estou certo, que a muitas ou a todas as razoens da minha queixa nao haverá quem se atreva a dar publica satisfaçao porque estão tão avultadas as sem razoens que será hum novo delirio do entendimento o querer authorizadas com a disculpa. E se me perguntarem que razoens de queixa tenho descuberto contra a prezente reforma respondo que nao sei explica las no papel assim como nao me cabem no conceito, que ha couzas mais para admirar com a idea que escritas com a pena*»[42]. Não obstante a alegada dificuldade em sistematizar por escrito os seus agravos, o autor começa a desfiar um autêntico rosário de mágoas, sendo o seu primeiro alvo precisamente o estrito rigor verificado no cumprimento da clausura. Esta questão seria premente pois chegou a ser, como vimos, objecto de prescrição de normas específicas. Insurgiu-se o redactor contra a proibição feita aos religiosos da Congregação de irem pregar o Evangelho «*com o pretexto de que sendo os ditos sermoens em parte donde não houvesse caza da religiao e houvessem de dormir fora*». E acrescenta «*eu me lastimo que sendo somente o pulpito o publico theatro dos creditos da religião esta tão lastimozamente abatido, e tão abominado entre nós, que já nem em Braga, e outras povoaçoens grandes não ha quem veja hum conego regular; porque assim o ordenou o Reformador de sorte que a nossa obrigação he pregar e o principal objecto desta reforma he fechar-nos a porta com tão cega e imprudente rezolução neste arbitrio que chegou a dizer o Padre Geral publicamente em hum capitulo que lhe pezava do tempo que tinha gasto em os estudos da predica, porque só era bem empregado o que se consumia nos exercicios espirituais*»[43].

O autor admite que não lhe parecia bem andarem os cónegos em visitas a casas de parentes e amigos, mas também lhe parecia impróprio que para se remediar um mal se cometesse um mal maior ao fecharem-se as portas impedindo a pregação.

Deixando a clausura e passando a outro dos votos monásticos, o da pobreza, coloca-se a questão do vestuário. A este propósito refere-se que, mercê do pretenso rigor reformista, foram os crúzios votados ao ridículo: «*Não fallo já em tunicas pelo cortelho nem em murças pela cintura nem em outros trages totalmente oppostos*

a gravidade; e calo-me com dizer que El Rey Nosso Senhor hindo honrar nos com a sua presença a S. Vicente vio-nos e rio-se. Quando somos objecto de riso a magestade de hum Rey que seremos a liberdade de hum povo»[44]. Como complemento deste ponto regista-se a revolta de quem escreve a carta relativamente à obrigatoriedade da tonsura; e acrescenta, com ironia, que pela violência com que trata a cabeça se diria que o reformador tem «*a reforma pelos cabelos*»[45]. Ainda ligado à pobreza mas aludindo agora ao sustento dos cónegos escreve: «*mal podemos nós agradar-nos das direcçoens de hum prelado que nos poem* (sic) *tanto limite no sustento pois faz que pareça culpa na Congregação mais rica o que licitamente se observa na communidade mais pobre*»[46].

Prossegue o arrazoado de críticas, cuja menção exaustiva seria aqui descabida e fastidiosa. No entanto, não podemos deixar de salientar o ataque veemente que se faz ao próprio carácter do reformador quando, já quase no final da primeira carta, se lê: «*ainda sendo elle mancebo tivemos a honra de o hospedar em Santa Cruz*» para que pudesse «*cursar a Universidade de Coimbra*», dando-se-lhe «*a beca de porsionista no Collegio Pontificio*». Passados poucos dias de convivência, um dos religiosos que o assistiam «*com espirito prophetico disse que estavamos criando aquelle corvo para vir a tirar-nos os olhos. O dito foi o caso* [...]»[47].

Numa segunda carta, também ela dirigida a Frei Gaspar da Encarnação, o redactor voltaria a tocar os pontos essenciais do primeiro documento para, a determinada altura, equacionar o que entendemos ser o fundamental da sua argumentação. Socorramo-nos, novamente, das suas palavras quando escreve: «[...] *diga-me Vossa Reverendissima que progressos tem havido nesta Congregação depois que entrou esta santa reformação. As cauzas conhecem-se pelos effeitos, mostre-me Vossa Reverendissima os effeitos para que eu venha no conhecimento da cauza; que adiantamento se acha nas letras e nas virtudes? Na virtude não me consta que o haja, antes todas as consciencias andão enredadas, todos se ve*[e]*m violentos, todos vivem desgostozos. Nas letras he o que se vê, as aulas não tem estudantes, as cadeiras não tem mestres, os pregadores desampararam os pulpitos. Pois logo em que consiste a reforma? Em tunica muito curta em murça muito comprida em çapato muito groço em cabeça muito rapada? Muita bulla, muito estrondo, muitos breves, muitas jurisdiçoens, e tudo isto para quê? Para fazer disparates?* [...] *os Reis empenharam-se com a Curia os Pontiffices a desfazerem-se em breves, os Reformadores a expedirem ordens, os Secretarios a escreverem pastoraes, e que se segue das dores de parto destes montes = segue-se que tudo quanto se obra he redicularia* = [...] *huma redicularia na coroa, outra redicularia na murça, hum*[a] *redicularia no coro, outra redicularia no çapato, emfim tudo rediculo, desde a cabeça athe os pés, e muitas que não tem pés nem cabeça*»[48].

Eram duras as críticas que se faziam à reforma e ao reformador. As palavras escolhidas são mordazes, tocando por vezes a raia do insulto e nem os reis ou os

pontifices sao poupados. Acresce que estas observaçoes vinham de dentro da própria Igreja, num processo introspectivo por certo útil mas igualmente perigoso. Daí que o primeiro texto termine apelando para que *«não saya da Congregação este papel, feito sem intençao de que apareça, porque bem conheço que não he digno de olhos seculares, fique entre nos para que se nao vulgarizem os nossos deffeitos e mizerias, e me custará grande dor se nesta suplica tão racionavel me não fizerem a vontade, porque amo muito a modestia religioza e sey que fora dos limites do claustro ha de ser martir de humas e outras que bem a merece, como obra feita ao correr da penna no breve espaço de hum dia e de huma noute, em que o desejo de queixar-me me suavizou o danno de perder o somno»*[49]. O papel pode não ter saído da Congregação, mas os excessos do reformador foram conhecidos do poder central dado que, em 1768, o rei D. José I, em carta enviada ao vigário de Santa Cruz, escreve: *«havendo-me sobre tudo o referido constado por factos certos, e evidentes, que se fizerão na minha real presença indubitavelmente manifestos, que o sobredito reformador Fr. Gaspar da Encarnaçao em todo o longo espaço dos 29 annos, que existio naquelle emprego, não escrevêo nem huma regra concernente à reforma que tinha a seu cargo; e que muito pelo contrario governara essa congregaçao pelo seu particular e livre arbitrio, sem estabelecer algumas regras commuas* (sic) *para os exercicios da religião, do governo, e da economia da dita congregaçao»*[50].

Conclusão

Precipitada pelo movimento protestante, a reforma católica haveria de afectar todos os domínios da vida espiritual moderna em virtude das directrizes que viria a impor aos fiéis. Inevitavelmente permiável às doutrinas humanistas e à *devotio moderna*, a Igreja Católica procurou, simultaneamente, adaptar-se aos tempos e expurgar o sentimento religioso, corrigindo excessos e precavendo a penetração de ideários heréticos ou heterodoxos. Estados e Santa Sé uniram esforços no sentido de implementarem as propostas tridentinas e, acima de tudo, acautelarem o cumprimento das mesmas. Este esforço concertado viria a actuar quer na sociedade civil, quer junto dos eclesiásticos, incluindo obviamente os institutos religiosos, também eles tão necessitados de mudança.

No caso português, pese embora o conhecimento de um movimento pré-reformista, especialmente patente nos cónegos regrantes de Santo Agostinho, foi a partir do reinado de D. João III que se fizeram sentir as grandes renovações. Sendo os beneditinos, os cistercienses e os crúzios aqueles onde a reforma se afigurava mais urgente e profunda, ela vai efectivamente implantar-se, muito embora com ritmos e processos próprios, em função das diferentes realidades de

cada uma das ordens. Houve, no entanto, traços comuns decorrentes desde logo da própria fonte de inspiração reformista - as directrizes emanadas de Trento -, mas também dos propósitos subjacentes à reforma. O cumprimento dos votos monásticos era imperativo. A reunião dos mosteiros da mesma observância numa congregação que permitisse a união de recursos humanos e financeiros, assim como um maior controlo sobre os cónegos, foi outro elemento de contacto das diferentes "famílias" monásticas. Similar foi o descontentamento provocado nos monges pelos preceitos disciplinares reformistas, monges esses que há muito se tinham acostumado a um certo laxismo generalizado. Isso mesmo julgamos ter deixado claro, designadamente na parte final deste nosso trabalho, servindo as palavras de indignação dirigidas ao reformador de Santa Cruz para fazer eco de um mal-estar que só surpreende por ser tão tardio. Na verdade, uma reforma que contava já com dois séculos deveria ser assumida já não como uma ruptura mas antes como uma rotina.

Notas

[1] ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*, preparada e dirigida por Damião Peres, vol. I, Porto, Portucalense Editora, 1967, p. 132.

[2] SANTA MARIA, Dom Nicolau de – *Chronica da ordem dos Conegos Regrantes do Patriarcha S. Agostinho*, Lisboa, 1668, p. 123. No entanto, Carl Erdmann afirma que quem, de facto, promoveu e determinou o desenvolvimento de Santa Cruz foi D. João Peculiar (cf. ERDMANN, Carl – *O Papado e Portugal no Primeiro Século da História Portuguesa*, versão portuguesa por J. A. da Providência Costa, separata do vol. V do «Boletim do Instituto Alemão», Coimbra, Universidade, 1935, pp. 37-40).

[3] Cf. FRIAS, Agostinho Figueiredo – *De signis Pulsandis: leitura hermenêutica de Santo António de Lisboa e Frei Paio de Coimbra*, vol. I, Porto, 1994 (Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, policop.), p. 31.

[4] FRIAS, Agostinho Figueiredo – *O. c.*, pp. 29 e 30.

[5] FRIAS, Agostinho Figueiredo – *O. c.*, p. 29.

[6] CRUZ, António – *Santa Cruz de Coimbra na Cultura Portuguesa da Idade Média*, vol. I, Porto, 1964, p. 41

[7] MARQUES, José – *A Arquidiocese de Braga no séc. XV*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998, pp. 718-719.

[8] *Nova História de Portugal*, direcção de Joel serrão e A. H. de Oliveira Marques, vol. III – *Portugal em definição de fronteiras. Do condado portucalense à crise do século XIV*, coordenação de Maria Helena da Cruz Coelho e Armando Luís de Carvalho Homem, Lisboa, Editorial Presença, 1996, p. 231.

[9] DIAS, José Sebastião da Silva – *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, tomo I, Universidade de Coimbra, 1960, p. 47.

[10] *Ibidem*, nota 1.

[11] A expressão é de Oliveira Marques, na *Nova História de Portugal*, direcção de Joel serrão e A. H. de Oliveira Marques, vol. IV – *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*, coordenação de A. H. de Oliveira Marques, Lisboa, Editorial Presença, 1987, p. 379.

[12] SOARES, Franquelim Neiva – *Os mosteiros da comarca de Entre Douro e Lima em 1528*, in «*Bracara Augusta*», vol. XLI, nº 91-92, Braga, 1988-89, p. 115.

[13] *Ibidem*.

[14] DIAS, Geraldo J. A. Coelho – *O mosteiro de Tibães e a reforma dos beneditinos portugueses no séc. XVI*, in «*Revista de História*», Vol. XII, Porto, Junta Nacional de Investigação Científica – Centro de História da Universidade do Porto, 1993, p. 101.

[15] *Idem*, p. 102.

[16] ALMEIDA, Fortunato de – *O. c.*, vol. I, p. 316. Teriam obviamente existido excepções como foram o caso de Mestre André Dias Escobar, comendatário de Rendufe, ou Frei João Álvares, comendatário de Paço de Sousa, cujos desempenhos se revestiram do maior zelo (COSTA, António Domingues de Sousa – *Mestre André Dias de Escobar, figura ecuménica do século XV*, Braga, 1969, pp. 35-46). Além disso, os comportamentos dos comendatários tendo variado de instituição para instituição, apresentam matizes diferentes, dependendo da abordagem feita à sua actuação (gestão espiritual e disciplinar ou gestão económica), assim como da análise do período de usufruto do benefício (início da titulatura ou final da mesma, quando o comendatário tende já a mostrar-se omnipotente); cf. o caso de Sixto da Cunha, comendatário de Santa Maria de Oliveira em BASTOS, Maria Rosário da Costa – *Santa Maria de Oliveira: um domínio monástico do Entre-Douro-e-Minho em finais da Idade Média*, «*Cadernos Vale do Ave*», ed. do Pelouro da Cultura de V. N. de Famalicão, 1996.

[17] A este propósito confronte-se, *v.g.*, DIAS, Geraldo J. A. Coelho - *O. c.*, pp. 104-106.

[18] SOARES, Franquelim Neiva - *A Arquidiocese de Braga no século XVII. Sociedade e mentalidades pelas visitações pastorais (1550-1700)*. Braga, 1997, p. 119.

Podemos detectar algumas acções pontuais levadas a termo por arcebispos de Braga ao longo do séc. XV, as quais evidenciavam já a necessidade de reforma da Igreja (cf. MARQUES, José - *A Igreja no mundo do Infante D. Henrique*, separata da «Revista da Faculdade de Letras», II Série vol. XII, Porto, 1995, pp. 183-230.

[19] Idem, pp. 126-127.

[20] DIAS, José Sebastião da Silva - *O. c.*, tomo I, pp. 94 - 95.

[21] SÃO TOMAS, Frei Leão de - *Benedictina Lusitana*, tomo II, Coimbra, 1651, pp. 411-412 e DIAS, Geraldo J. A. Coelho - *O. c.*, pp. 95-133.

[22] ALMEIDA, Fortunato de - *O. c.*, vol. II, pp. 135-137.

[23] BRANDÃO, Mário - *Cartas de Frei Brás de Braga para os Priores do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra*, Coimbra, Imprensa Académica, 1937, p. 15.

[24] MARTIRES, D. Fr. Timóteo dos - *Cronica de Santa Cruz*, tomo I, Coimbra, Edição da Biblioteca Municipal, 1960, p. 88.

[25] DIAS, José Sebastião da Silva - *O. c.*, tomo I, p.112.

[26] *Idem*, pp.15-16.

[27] MARTIRES, D. Fr. Timoteo dos - *O. c.*, tomo I, p. 107.

[28] Idem, pp. 108-109.

[29] Idem, p. 109.

[30] ALMEIDA, Fortunato de - *O. c.*, vol. II, p. 140.

[31] *Ibidem* e, ainda, MÁRTIRES, D. Fr. Timóteo dos - O. *c.*, tomo III, pp. 46, 65-66 e 85.

[32] Idem, pp. 135-136.

[33] Idem, tomo III, p. 135. No entanto, quando compulsado o relato do capítulo geral de 1602, no tomo I desta mesma obra, a págs. 141-142, verificamos que o rol dos mosteiros a funcionarem como presidências não coincide com o inicialmente apresentado. Refere D. Frei Timóteo dos Mártires que «*Assentou se neste Capitulo, que os sinco mosteiros de · São Pedro de Folques ǂ Salvador de Paderne ǂ São Martinho de Caramos ǂ São Simão da Junqueira ǂ e Santa Maria de Mohia ǂ não sejão Priorados · tenhão seus Prezidentes*», in MARTIRES, D. Frei Timóteo dos - *O. c.*, tomo III, p. 142. Das duas uma: ou existiu uma rectificação relativamente ao estipulado em 1594, resultante eventualmente de uma reavaliação da dimensão das casas religiosas, ou pura e simplesmente o cronista, por lapso, apresenta informações contraditórias.

[34] A. D. B., *Fundo Monástico Conventual*, C. R. 302, doc. 2. Esta data encontra-se inscrita na margem do documento, em letra posterior.

[35] *Ibidem*.

[36] *Ibidem*.

[37] *Ibidem*.

[38] DIAS, José Sebastião da Silva - *O. c.*, tomo I, p.108. No caso dos beneditinos admitiu-se, para os monges que não queriam aderir à reforma, a possibilidade de poderem exclausurar-se ou incardinar-se numa diocese (cf. DIAS, Geraldo J. A. Coelho - *O. c.*, p.114).

[39] A.N.T.T., *Miscelâneas Manuscritas*, nº 1072, fls. 230-289.

[40] Idem, fl. 286.

[41] ALMEIDA, Fortunato de - *O. c.*, vol. II, p. 141.

[42] A.N.T.T., *Miscelâneas Manuscritas*, n.º 1072, fls. 232-233.

[43] *Idem*, fls. 234-235.

[44] *Idem*, fl. 238.

[45] *Idem*, fl. 250.
[46] *Idem*, fls. 242-243.
[47] *Idem*, fl. 256.
[48] *Idem*, fl. 274.
[49] *Idem*, fl. 260.
[50] ENCARNAÇÃO, D. Pedro da *Colecçao de Manuscritos*, B.P.M.P., tomo VII, maço nº 362, fl. 102.

Fontes e Bibliografia

1. Fontes Manuscritas

A.D.B., *Fundo Monastico Conventual*, C. R. 302, doc 2.
A.N.T.T., *Miscelaneas Manuscritas*, nº 1072, fls. 230-289.
ENCARNAÇÃO, D. Pedro da - *Colecção de Manuscritos*, B.P.M.P., tomo VII, maço nº 362.

2. Fontes Impressas e Bibliografia

ALMEIDA, Fortunato de - *História da Igreja em Portugal*, preparada e dirigida por Damião Peres, vol. I (1967) e vol II (1968), Porto, Portucalense Editora.

BASTOS, Maria Rosário da Costa - *Santa Maria de Oliveira: um domínio monástico do Entre-Douro-e-Minho em finais da Idade Média*, «Cadernos Vale do Ave», ed. do Pelouro da Cultura de V. N. de Famalicão, 1996.

BRANDÃO, Mário - *Cartas de Frei Bras de Braga para os Priores do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra*, Coimbra, Imprensa Academica, 1937.

COSTA, Antonio Domingues de Sousa - *Mestre André Dias de Escobar, figura ecuménica do século XV*, Braga, 1969.

CRUZ, Antonio - *Santa Cruz de Coimbra na Cultura Portuguesa da Idade Média*, vol. I, Porto, 1964.

DIAS, Geraldo J. A. Coelho - *O mosteiro de Tibães e a reforma dos beneditinos portugueses no séc. XVI*, in «Revista de Historia», Vol. XII, Porto, Junta Nacional de Investigação Cientifica-Centro de Historia da Universidade do Porto, 1993.

DIAS, José Sebastião da Silva - *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, tomo I, Universidade de Coimbra, 1960.

ERDMANN, Carl - *O Papado e Portugal no Primeiro Século da História Portuguesa*, versão portuguesa por J. A. da Providência Costa, separata do vol. V do «Boletim do Instituto Alemão», Coimbra, Universidade, 1935.

FRIAS, Agostinho Figueiredo - *De signis Pulsandis: leitura hermenêutica de Santo António de Lisboa e Frei Paio de Coimbra*, vol. I, Porto, 1994 (Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, policop.).

MARQUES, José - *A Arquidiocese de Braga no séc. XV*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998.

NNN - *A Igreja no mundo do Infante D. Henrique*, separata da «Revista da Faculdade de Letras», II Série vol. XII, Porto, 1995, pp. 183-230.

MARTIRES, D. Fr. Timóteo dos - *Crónica de Santa Cruz*, tomos I-III, Coimbra, Edição da Biblioteca Municipal, 1960.

Nova História de Portugal, direcção de Joel serrão e A. H. de Oliveira Marques, vol. III - *Portugal em definição de fronteiras. Do condado portucalense à crise do século XIV*, coordenação de Maria Helena da Cruz Coelho e Armando Luis de Carvalho Homem, Lisboa, Editorial Presença, 1996.

SANTA MARIA, Dom Nicolau de - *Chronica da ordem dos Conegos Regrantes do Patriarcha S. Agostinho*, Lisboa, 1668.

SÃO TOMÁS, Frei Leão de - *Benedictina Lusitana*, tomo II, Coimbra, 1651.

SOARES, Franquelim Neiva - *Os mosteiros da comarca de Entre Douro e Lima em 1528*, in «Bracara Augusta», vol. XLI, n.º 91-92, Braga, 1988-89.

- *A Arquidiocese de Braga no século XVII. Sociedade e mentalidades pelas visitações pastorais (1550-1700)*, Braga, 1997.